

INTEGRASI ILMU SOSIAL DENGAN TEKS AGAMA DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-QUR'AN

Andi Rosadisastra

Institut Agama Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin, Banten
rosadisastra.andi@gmail.com

Abstract: To reconnect the Islamic religious sciences with science world needed a multi-disciplinary group involving Islamic scholars want any worldly Muslim scholars. Koran can be a source of inspiration or a source of known science knowledge without having to be stuck on a wall of separation between the proclamation creator of the science of Islamic and non-Islamic. Interpretation is not just an attempt to read the text, but it should be a transformation efforts and solutions to social problems of life. It required a tool, namely the nature of philosophy or theory and social sciences related to the study of interpretation in question. Then the development of the concept of “methodology sanctification Islam” is an attractive offer for the efforts to realize the interpretation of verses epistemology social, or can also be referred to as “Integrative Epistemology Social Interpretation” (IESI). IESI can be used as a tool for social interpretation of the verses and it is a further development of integrative interpretation.

Keywords: Epistemology, social interpretation. integrative.

Pendahuluan

Dalam kerangka pembahasan *Religious Studies*, teks agama termasuk dalam kajian bahasa agama,¹ dan dalam konteks Islam adalah al-Qur'an dan tafsirnya. Di era postmodernis, pembahasan integralisme menjadi sebuah pembahasan menarik di kalangan para pakar, tak terkecuali

¹Ada tujuh bidang kajian dalam *Religious Studies*, yaitu *the essence of religion, the origin of religion, description of the phenomenology of religion, the function of religion, the language of religion, the comparison of religion, the future of religious studies*. Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of A discipline* (Minneapolis USA: Augsburg Fortress Press, 1995), 209-266.

integrasi tafsir al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan. Oleh karenanya, beberapa pakar di bidang integrasi ilmu dalam dunia Islam Indonesia, seringkali menyatakan bahwa yang dikhawatirkan dalam proses relasi al-Qur'an dengan ilmu adalah terjadinya justifikasi ilmu oleh ayat al-Qur'an, padahal para ilmuwan yang menemukan suatu teori ilmu bahkan – mungkin saja – tidak bisa “membaca” teks al-Qur'an. Kalaupun keduanya (al-Qur'an dan ilmu) berposisi sejajar, mereka sama sekali tidak menjelaskan bagaimana al-Qur'an dan alam dipahami.² Maka, tidak mesti dinyatakan bahwa al-Qur'an sumber ilmu pengetahuan, melainkan dapat menjadi sumber inspirasi bagi penelitian ilmu pengetahuan oleh pakar yang mampu menafsirkannya dan mengetahui teori ilmiah mutakhir, karena al-Qur'an merupakan kumpulan lambang atau simbol (*al-âyat*), termasuk bagi bidang keilmuan sosial.³ Oleh karena itu, secara sederhana, proses relasi al-Qur'an dengan ilmu yang dikaitkan dengan konteks, itulah yang disebut dengan tafsir al-Qur'an.

Wacana Paradigma Integral dalam Studi Teks Agama

Interaksi antara tafsir al-Qur'an dan ilmu sosial diharapkan mampu memberikan solusi terhadap realitas. Ini sejalan dengan paradigma integral. Paradigma integralisme di Indonesia antara agama dan realitas termasuk juga di dalamnya ilmu, telah dikemukakan Armahedi:

Paradigma modern, meliputi: 1]. Filsafat dan ilmu pengetahuan; filsafat sebagai pelengkap ilmu pengetahuan (IP) dan dapat menguji kebenaran landasan IP karena filsafat tidak dibatasi oleh prasyarat operasional kuantitatif. Sedangkan IP adalah usaha manusia untuk menangkap gejala alam (termasuk di dalamnya realitas sosial, penulis) ke dalam susunan teori yang sistematis. 2]. Etika dan teknologi; etika atau etik merupakan filsafat terapan, sedangkan teknologi merupakan alat untuk

²Ahmad Zainul Hamdi, “Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan UIN”, dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Mizan: Bandung 2005), 189.

³Menurut Ṭaṇṭāwī Jawharī, terdapat 750 ayat al-Qur'an yang berbicara tentang realitas alam semesta, Ṭaṇṭāwī Jawharī, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-fikr, t.th), 7. Sedangkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu sosial merupakan ayat al-Qur'an yang memiliki dimensi hukum, dan karena itu kategorisasinya sangat dinamis, sesuai dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial. al-Qur'an adalah sumber hukum, termasuk di dalamnya hukum di bidang sosial (*mu'āmalah*).

mencapai sesuatu tujuan yang bisa baik dan buruk. Oleh karenanya, penilaian baik atau buruk suatu tujuan ditentukan oleh etika. 3]. Mistik dan seni; seni adalah pengungkapan perasaan-perasaan batin ke dalam karya seni. Perasaan batin yang terdalam tidak dapat diungkapkan dengan benda-benda yang berada di luar kita, dan ia bisa diungkapkan dengan perbuatan atau sikap yang berada di luar jangkauan atau melebihi (*beyond*) kekuatan karya seni. Ketiga hal tersebut, yakni IP, teknologi, dan seni dapat diimbangi atau bahkan dilengkapi oleh nilai-nilai Islam, yaitu tauhid, fikih, dan tasawuf. Ketiganya, merupakan penengah bagi ilmu-teknologi-seni dan filsafat-etika-mistik. Karena IP dan filsafat adalah sekaligus konsekuensi logis dari dan dasar logis bagi ilmu tauhid. Ilmu tauhid bukan saja penengah bagi IP dan filsafat, tapi juga pepadu atau integrator keduanya. Demikian juga fikih dapat menjadi integrator bagi teknologi dan etika karena fikih mampu memadukan ketiga hak (manusia, alam, dan Allah), sebagaimana tasawuf merupakan penengah bagi mistik dan seni melalui penghayatan Asmaul Husna.⁴

Selanjutnya Armahedi menyatakan bahwa untuk reintegralisasi ilmu-ilmu agama Islam dengan ilmu-ilmu dunia diperlukan suatu usaha atau kelompok multi-disipliner yang melibatkan ulama-ulama Islam maupun sarjana-sarjana duniawi Muslim.⁵ Sebuah rekomendasi yang nampaknya mulai ditindaklanjuti oleh para akademisi UIN (Universitas Islam negeri) di Indonesia dewasa ini.

Upaya integrasi agama dan ilmu tersebut, dalam tingkat realitas pendidikan Islam di Indonesia, mulai dilakukan dengan adanya perkembangan status IAIN atau STAIN menjadi UIN.⁶ Hal ini

⁴Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1983), 21-28.

⁵Ibid., 28.

⁶Di Indonesia telah didirikan Universitas Islam Negeri (UIN) dimulai pada tahun 2003 di Jakarta dengan nama UIN Syarif Hidayatullah, 2004 di Yogyakarta dengan nama UIN Sunan Kalijaga, selanjutnya di Malang dengan nama UIN Maulana Malik Ibrahim, di Pekanbaru dengan nama Syarif Qasim, di Makasar dengan nama UIN Alauddin, dan di Bandung dengan nama UIN Sunan Gunung Djati, UIN Sunan Ampel Surabaya. Masing-masing kampus berpegang kepada paradigma tidak lagi kepada dikotomi ilmu dan agama, karena didasarkan atas kenyataan bahwa paradigma tersebut memunculkan berbagai problem perkembangan ilmu dan teknologi, baik dalam kajian ilmu sosial maupun ilmu alam. dikotomi ilmu dan agama, menjadi sebab terjadinya kemunduran

merupakan sebuah upaya masyarakat akademis Indonesia untuk mengembangkan paradigma integrasi ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu umum, dan sekaligus menunjukkan bahwa dalam Islam tidak ada dikotomi ilmu umum dengan ilmu agama.

Menurut Azyumardi Azra, sebagai Rektor UIN Jakarta pertama, sekaligus tim penggagas terbentuknya UIN Jakarta, menyatakan:

Islam sebagai agama universal dan berlaku sepanjang zaman bukan hanya mengatur urusan akhirat, tetapi juga urusan dunia. Demikian pula Islam mengatur ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hubungan terhadap Tuhan, dan ilmu-ilmu yang berhubungan dengan keduniaan. Islam mengatur keduanya secara *integrated*, yaitu bahwa apa yang disebut sebagai ilmu agama sebenarnya di dalamnya juga mengatur ajaran tentang bagaimana sesungguhnya hidup yang baik dan beradab di dunia ini. Juga apa yang sebenarnya disebut ilmu umum, sebenarnya amat juga dibutuhkan dalam rangka berhubungan dengan Tuhan.⁷ Dengan demikian, secara aksiologis penyatuan ilmu dan agama merupakan sebuah keniscayaan bagi kesejahteraan umat manusia, hanya saja diperlukan pengembangan pada tingkat epistemologis, yang masih menyisakan berbagai kelemahan metodologis.

Selanjutnya Tim UIN Jakarta (2006) merumuskan epistemologi keilmuan dengan hubungan empat unsur, yaitu keislaman, keilmuan, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Bagi UIN Jakarta, antara Ilmu Pengetahuan Umum dan Ilmu Pengetahuan Agama dapat berinteraksi secara dialogis, membuka diri untuk saling memanfaatkan atau saling melebur. Misal, ilmu fikih dapat memberi bantuan pada aspek aksiologis sampai batas mana kewenangan penelitian biologi dapat dilakukan, atau memberi asumsi awal sesuatu yang didasarkan pada sumber agama Islam (al-Qur'an dan Hadis). Pada saat yang sama, biologi dapat membantu ilmu fikih dari sisi penyediaan data empirik yang dibutuhkan untuk menentukan hukum suatu barang atau perbuatan.⁸

umat Islam sejak abad ke 12 yang lalu. Imam Suprayogo, "Membangun Integrasi ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang", dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 213.

⁷Azyumardi Azra, "Kata Pengantar" dalam Abdurrahman Kasdi, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum: Mencari Format Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2003), viii.

⁸Tim Perumus, *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menuju Universitas Riset* (UIN Jakarta: Jakarta Press, 2006), xv-xvi.

Hanya saja, epistemologi integrasi keilmuan masih belum dikemukakan sistematika teoritisnya secara detail dan aplikatifnya dalam perspektif tafsir al-Qur'an. Hal tersebut sejalan dengan statemen Azyumardi Azra yang menyatakan bahwa tantangan terkini umat Islam, terkait dengan program integrasi agama dan ilmu pengetahuan ada dua hal. *Pertama*, ilmu-ilmu yang terpisah dari nilai-nilai spiritual dan etis. *Kedua*, marginalitas ilmu-ilmu berhadapan dengan apa yang disebut ilmu-ilmu agama. Tantangannya di sini adalah membawa ilmu-ilmu ke dalam *mainstream* perspektif Islam, ilmu secara utuh. Rekonsiliasi dan reintegrasi antara dua kelompok keilmuan, yaitu ilmu-ilmu yang berasal dari *al-âyat al-qur'ânîyah* dan yang berasal dari *al-âyah al-kaw'nîyah*, berarti kembali pada kesatuan transenden semua ilmu pengetahuan.⁹

Menurut Abudin Nata dan para pengajar di Pasca sarjana UIN Jakarta, integrasi ilmu-ilmu agama Islam dan ilmu-ilmu umum dapat dilakukan dengan menjawab tiga persoalan pokok. *Pertama*, apa yang telah disumbangkan oleh Islam mulai dari al-Qur'an hingga para modernis masa kini terhadap disiplin ilmu-ilmu modern? *Kedua*, bagaimana tingkat pemenuhan, kekurangan, dan kelebihan khazanah Islam dibandingkan wawasan dan lingkungan disiplin ilmu Barat modern? *Ketiga*, bidang apakah yang harus diusahakan untuk mengisi kekurangan, merumuskan kembali permasalahannya, dan memperluas cakrawala wawasan disiplin ilmu Barat tersebut? Dengan demikian, disiplin ilmu umum beserta metode-metode dasar, prinsip, problema, tujuan, hasil-hasil pencapaian, dan keterbatasannya harus dikaitkan dengan khazanah Islam. Begitu pula relevansi khazanah Islam yang spesifik pada masing-masing ilmu harus diturunkan secara logis dari sumbangan umum mereka. Kemudian pada saatnya dilakukan analisis kritis terhadap masing-masing disiplin ilmu itu dilihat dari sudut pandang Islam, misalnya dalam bidang keesaan Allah, kesatuan alam semesta, kesatuan kebenaran dan pengetahuan, kesatuan hidup, dan kesatuan umat manusia.¹⁰

⁹Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam", dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 210-211.

¹⁰Abudin Nata, dkk., *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 180-181.

Dalam paradigma integritas transdisipliner, perlunya ilmu-ilmu humaniora berkonsultasi kepada akidah, perlunya ilmu-ilmu sosial berkonsultasi pada akhlak, dan sains serta teknologi berkonsultasi terutama pada syariat. Dilihat dari sisi para dosen yang ilmu dasarnya agama Islam, itu mengandung makna bahwa mereka perlu mengembangkan kemampuan transdisipliner ilmu-ilmu vertikal di bawahnya, agar dapat menjadi *feeding resources* moralitas Islam dalam berilmu pengetahuan. Sedangkan bagi dosen ilmu-ilmu yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Umum dan memiliki *ghirah* besar untuk mengembangkan ilmu menjadi lebih Islami, maka acuan vertikalnya ke arah sana. Sains-teknologi berkonsultasi, apakah biotek tertentu menyalahi syariat atau tidak, apakah interpretasi kita tentang perkembangan keyakinan sejalan dengan akidah Islam atau tidak. Ilmu politik, ekonomi, atau seni bila hendak dikembangkan menjadi Islami perlu mengacu pada moralitas yang menumbuhkan akhlak mulia. Ketika kita mengadakan eksperimentasi biotek, baiknya dikonfirmasi dengan *naş* (teks). Seni perlu indah dan dapat mensucikan hati. Ekonomi harus berkeadilan dan juga berprikemanusiaan.¹¹

Paradigma integrasi dinyatakan oleh Ismail Raji al-Faruqi dengan mengemukakan istilah “islamisasi ilmu pengetahuan” melalui lima tahapan. *Pertama*, penguasaan disiplin ilmu modern. *Kedua*, penguasaan khazanah Islam. *Ketiga*, penentuan relevansi Islam bagi masing-masing bidang ilmu modern. *Keempat*, pencarian sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu modern. *Kelima*, mengarahkan aliran pemikiran Islam ke jalan yang mencapai pemenuhan pola rencana Allah.¹² Ismail Raji al-Faruqi mengemukakan juga pentingnya relevansi ilmu-ilmu Islam dengan ilmu modern dan sintesa kreatif keduanya, tetapi ia tidak mengemukakan tentang bagaimana proses relevansi ilmu-ilmu modern dengan teks al-Qur’an termasuk tidak diungkapkan tentang proses penilaian kritis dan sintesa kreatifnya dalam penafsiran teks al-Qur’an.

Memang tidak semua ilmu dapat dilahirkan dari al-Qur’an, sebagaimana tidak semua teknologi dilahirkan dari teori ilmu. Walaupun

¹¹Ibid., 182-183.

¹²al-Faruqî, kemudian mengemukakan dua belas langkah untuk merealisasikan lima tahapan islamisasi pengetahuan. Lihat Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Wahyudi (Bandung: Pustaka, 1984), 98-118.

ada seorang fisikawan yang mendapat hadiah nobel di bidang Fisika pada tahun 1979 memperkenalkan “teori kesatuan gaya pada energi dasar di alam raya” yang menurutnya terinspirasi dari QS. al-Mulk [67]: 3-4. Ia adalah Prof. Abdus Salam,¹³ yang termasuk seorang fisikawan tingkat dunia abad ini.

Menurut Hamdi, al-Qur’an bisa menjadi sumber inspirasi atau sumber ilmu pengetahuan tanpa harus terjebak pada penciptaan dinding pemisah antara ilmu Islami dan non-Islami. Mungkin saja ada satu disiplin ilmu yang bisa diturunkan secara langsung maupun terinspirasi dari ayat-ayat al-Qur’an, tetapi itu tidak kemudian menjadikan al-Qur’an sebagai sumber ilmu pengetahuan. Ini sama dengan disiplin ilmu fikih yang dirumuskan melalui *istinbât al-hukm* dari al-Qur’an maupun hadis, tidak kemudian menjadikan keduanya sebagai kitab hukum. Dalam konteks fikih, al-Qur’an harus diletakkan sebagai basis etis bagi rumusan-rumusan hukum yang dibangun oleh para ahli hukum Islam. Artinya, al-Qur’an yang mengisi ruang aksiologis pengembangan keilmuan. Di sini nilai-nilai kemanusiaan, toleransi, keadilan, kebenaran, dan kejujuran harus dijunjung tinggi sebagai pondasi etis bagi seluruh aktivitas keilmuan. Di titik ini, seorang ilmuwan Muslim bisa berdiskusi secara hangat dan akrab dengan seorang humanis-sekuler-ateis tanpa dirisaukan dengan keyakinan ketuhanan masing-masing,¹⁴ karena sebenarnya tidak ada pertentangan yang tajam antara metode ilmiah dan ideologi tertentu. Seorang pakar biasanya dianggap sebagai seseorang yang tidak berhasil membersihkan pikirannya dari berbagai kepercayaan, kecuali yang sampai padanya lewat jendela ilmiah. Akan disebut sebagai penghianatan apabila seorang pakar menerima atau menolak sesuatu yang tidak bersumber pada kebenaran, semata-mata hanya karena bersumber pada keyakinan ideologisnya. Oleh sebab itu, sangatlah mungkin bagi seorang pakar untuk berpijak pada sikap ilmiah sekaligus ideologis.

¹³Abdus Salam, *Sains dan Dunia Islam*, terj. A. Baiquni (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), 6-7.

¹⁴Ahmad Zainul Hamdi, “Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan UIN” dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 200-201.

Bagi Imam Suprayogo, pengetahuan ilmiah dan al-Qur'an dapat dipadukan, namun bukan dalam makna dicampurkan, karena keduanya tidak boleh dilihat secara terpisah. Lebih lanjut ia menyatakan:

...Kalaupun al-Qur'an mengungkapkan persoalan spesifik dan teknis, hal itu semata-mata untuk membuka pintu pemahaman kepada makna yang lebih luas. Kita tahu misalnya kaidah *usūlīyah* yang mengatakan bahwa makna al-Qur'an tidak terbatas pada sebab turunnya. Makna dari *sabab al-nuzūl* sesungguhnya berlaku umum. Hal teknis terbatas tetapi berlaku umum, misalnya persoalan waris, persoalan siapa yang boleh dinikah dan dilarang. Apa saja yang maknanya bersifat universal, tatkala menjamah hal yang bersifat teknis pada akhirnya akan berakibat *irrelevant* dengan perkembangan zaman yang selalu berubah. Yang abadi adalah makna universalnya, sedangkan yang teknis akan selalu mengalami perubahan, suka atau tidak suka.¹⁵ Seseorang yang mendalami sumber-sumber ajaran Islam akan memperoleh inspirasi yang bersifat deduktif untuk mengembangkan bidang ilmu yang ditekuni, dan sebaliknya, penguasaan ilmu yang ditekuni dapat memberi sumbangan pada upaya memperluas pemaknaan al-Qur'an dan hadis yang ditekuninya.¹⁶

Menurut Imam Suprayogo, keterpaduan ilmu dan agama, dapat dilakukan melalui pengembangan kurikulum yang digambarkan seperti metafora “pohon ilmu” yang besar dan akarnya kukuh menghunjam ke dasar bumi.

Akar yang kuat menghunjam ke bumi saya gunakan untuk menggambarkan kecakapan yang harus dimiliki oleh siapa saja yang melakukan kajian Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan Hadis, yaitu kemampuan berbahasa Arab dan Inggris, logika atau ilmu *mantiq*, ilmu alam, dan ilmu sosial. Sebagaimana posisinya sebagai alat, idealnya kecakapan itu harus dikuasai secara penuh sebelum yang bersangkutan memulai melakukan kajian Islam yang bersumber dari Kitab Suci. “Batang” dari sebuah pohon itu saya gunakan untuk menggambarkan objek kajian Islam, yaitu al-Qur'an dan Hadis, pemikiran Islam, dan *sirah nabawīyah*, dan atau sejarah Islam...mahasiswa UIN Malang, tanpa kecuali, jurusan apapun yang diambil wajib mendapatkan dan menguasai bidang ilmu ini. Mengikuti ahli fikih, mendalami bahasa

¹⁵Imam Suprayogo, “Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang” dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 220.

¹⁶Ibid., 222.

Arab dan Inggris, ilmu *mantiq*, ilmu alam dan ilmu sosial, serta sumber ajaran Islam tersebut adalah *fardu ‘ayn*. Sedangkan “dahan” yang jumlahnya cukup banyak, ranting, dan daun dalam metafora ini untuk menggambarkan disiplin ilmu yang akan dipilih oleh setiap mahasiswa yang dikembangkan UIN Malang....”buah pohon” tersebut dapat digunakan untuk menggambarkan hasil kegiatan kajian agama yang mendalam dan ilmu pengetahuan yang cukup, yaitu iman, amal saleh, dan *akhlâq al-karîmah*...batang tentu harus tumbuh di tanah yang subur dan padat, jika batang digunakan untuk menggambarkan pengembangan aspek akademik, tanah yang gembur tetapi padat itu digunakan untuk menggambarkan bangunan kulturalnya. Akademik tanpa dibarengi dengan adanya pengembangan kulturalnya, lebih-lebih untuk kajian Islam, tidak akan mendapatkan kekuatan yang semestinya...sarjana perguruan tinggi Islam secara sosiologis tatkala terjun di masyarakat akan dipercaya melakukan kepemimpinan dalam pengertian luas, diantaranya adalah kepemimpinan dalam sosial-keagamaan. Kecakapan seperti itu, berdasar pengalaman selama ini, sedikit sekali berasal dari aktivitas akademik di kampus pada umumnya. Kecakapan itu hanya akan berkembang dalam proses pembiasaan sehari-hari dalam kehidupan manusia, yang itu selanjutnya saya sebut sebagai “kekuatan kultural”¹⁷ ... Pengembangan kekuatan kultural tersebut dapat dimulai melalui pesantren kampus, yang difungsikan untuk menciptakan iklim dan suasana yang mendukung kemampuan berbahasa asing, juga dijadikan sebagai wahana untuk pengembangan aspek kultural seperti salat berjama’ah, membaca al-Qur’an, salat malam, kajian pemikiran Islam, dan lain-lain.¹⁸

Dengan demikian, Imam Suprayogo meyakini bahwa teks al-Qur’an merupakan sumber ilmu pengetahuan, baik dalam level teori pengembangan keilmuan maupun dalam level praktik keagamaan, yang mestinya dikembangkan dalam dunia kampus Islam yang integral di semua fakultas. Di sinilah pentingnya melakukan pengembangan epistemologi penafsiran teks al-Qur’an yang *integrated* antara ilmu dan teks al-Qur’an.

Adapun pola integrasi yang dikembangkan Amin Abdullah, sebagai Rektor pertama UIN Sunan Kalijaga adalah adanya dialektika epistemologis baik epistemologi *bayânî* (*textual/lughawîyah*), *burhânî*

¹⁷Ibid., 221-222.

¹⁸Ibid., 228.

(*contextual/bahṭiyah*), dan *‘irfānī* (spritualitas/*‘irfānīyah*). Menurutnnya, pengembangan pola pikir *bayānī* hanya dapat dilakukan jika ia mampu memahami, berdialog, dan mengambil manfaat dari sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *‘irfānī* maupun pola pikir *burhānī* dan begitu sebaliknya.¹⁹ Lebih lanjut ia menyatakan:

Kajian-kajian baru dan serius tentang kerangka berpikir epistemologis *‘irfānī* perlu terus-menerus digali dan dikaji ulang agar dapat dipahami secara praksis-fungsional, sehingga peminat studi keislaman kontemporer memerlukan alat metodologi baru agar dapat mengapresiasi kembali khazanah intelektual Muslim era klasik, dan hal itu pula dapat dipahami dengan fenomenologi agama ...Sedangkan ilmu yang muncul dari tradisi *burhānī* disebut sebagai *al-‘ilm al-ḥuṣūlī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan lewat premis logika (*al-mantiq*). Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun lewat kerja sama antara proses abstraksi (*al-mawjūdāt barī’ah min al-māddah*) dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan metode menggunakan alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan (*grounded-research*), dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal pikiran sangat menentukan di sini, karena fungsinya selalu diarahkan untuk mencari sebab-akibat (*idrāk al-sabab wa al-musabab*). Untuk mencari sebab dan akibat yang terjadi pada peristiwa alam, sosial, kemanusiaan, dan keagamaan, akal pikiran tidak memerlukan teks keagamaan. Untuk memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial-keislaman, menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan (*thaqāfah*), dan sejarah. Fungsi akal pikiran yang bersifat heuristik dengan sendirinya akan membentuk budaya kerja penelitian, baik yang bersifat eksplanatif, eksploratif, maupun verifikatif....Tolak ukur validitas keilmuannya pun sangat berbeda dengan nalar *bayānī* dan nalar *‘irfānī*. Jika nalar *bayānī* bergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau *nass* dan realitas, sedang nalar *irfānī* lebih pada kematangan *social skill* (empati, simpati, *verstehen*). Dalam nalar *burhānī* yang ditekankan adalah korespondensi (*al-muthābaqah bain al-niẓhām wa al-thabī’ah*), yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dan hukum alam. Selain korespondensi, juga ditekankan aspek koherensi (keruntutan dan keteraturan berpikir logis) dan

¹⁹Lebih detail lihat M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integrative Interdisciplinary” dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 243-245.

berbagai upaya yang terus-menerus dilakukan untuk memperbaiki sekaligus menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (pragmatik). Kalau saja tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu *bayânî*, *irfânî*, dan *burhânî* saling terkait, terjaring, dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, corak dan model keberagamaan Islam, hemat penulis, jauh lebih komprehensif dan bukannya corak dikotomis-atomistis seperti dijumpai sekarang ini.²⁰ Maka dalam kerangka pengembangan keilmuan Islam di UIN, diperlukan hubungan *interconnected entities* antara peradaban teks (*naṣṣ*), peradaban keilmuan, dan peradaban filsafat. Masing-masing ketiga rumpun ilmu tersebut menyadari keterbatasannya untuk bersedia berdialog, bekerjasama, dan memanfaatkan metode dan pendekatan yang digunakan oleh rumpun ilmu lain, sehingga akan lebih terintegrasi dalam sebuah proyek keilmuan baru pada era UIN.²¹

Kerangka integrasi keilmuan yang dikemukakan Amin Abdullah tersebut, lebih kental bersifat filosofis²² dan ia telah berargumen tentang diperlukannya integrasi metodologi keilmuan Islam, walaupun ia tidak membahas tentang epistemologi modern bagi peradaban teks al-Qur'an. Dengan demikian, diperlukan sebuah model rancangan alternatif, untuk dapat digunakan dalam kajian peradaban teks yang dalam hal ini adalah teks al-Qur'an, sehingga bisa dihubungkan dengan dunia filsafat dan dunia ilmiah, sebagai kerangka yang saling melengkapi bagi terciptanya sebuah epistemologi penafsiran al-Qur'an yang terintegrasi, baik teoritis maupun aplikatif.

Demikian juga di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang memiliki slogan "Wahyu Memandu Ilmu" (WMI). Nanat Fatah Natsir sebagai Rektor pertama UIN Bandung mengungkap QS. Âl 'Imrân [3]: 190-191 dan al-Dhâriyât [51]: 56 sebagai landasan slogan "Wahyu Memandu Ilmu" (WMI), walaupun ia tidak mengemukakan tentang bagaimana epistemologinya. Konsep WMI yang dikaitkan dengan al-Qur'an dikemukakan Juhaya S. Praja, dengan menyatakan bahwa

²⁰Ibid., 250-253.

²¹Ibid., 265-266.

²²Penjelasan lebih detail tentang integrasi keilmuan dalam perspektif filsafat lihat, Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu dalam Perspektif Filsafat Islam* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2003).

pengembangan sains yang berdasarkan nilai agama yang ia namakan dengan “sains tauhidullah”, harus berdasarkan beberapa prinsip. *Pertama*, al-Qur’an dan penjelasannya melalui *sunnah* yang menjadi dalil bagi lahirnya ide-ide keilmuan (*scientific ideas*). *Kedua*, ilmu tauhid sebagai dasar ilmu keagamaan dan ilmu kealaman. *Ketiga*, persesuaian antara akal dengan wahyu. *Keempat*, teori tentang ilmu antara subjektifitas dan objektifitas. *Kelima*, pokok-pokok agama dan cabang-cabangnya telah dijelaskan oleh Rasul. *Keenam*, berpegang kepada *al-‘adl*, *al-mîẓân*, dan *al-qist*. *Ketujuh*, kebenaran ada dalam kenyataan bukan dalam akal fikiran. *Kedelapan*, teori tentang fitrah. *Kesembilan*, mengelola dan memakmurkan bumi adalah ibadah kepada Tuhan.²³

Sedangkan Afif Muhammad, lebih menekankan kepada hubungan simbiosis mutualisme antara akal dan wahyu. Dalam hal ini, akal mesti didasari atas akidah yang kuat, karena seringkali sesuatu yang tidak dipahami oleh akal dapat dipahami melalui wahyu, demikian sebaliknya.²⁴ Pernyataan Afif tersebut, sejalan dengan Kuntowijoyo yang menyatakan bahwa agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi, sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teo-antropo sentrisme*.²⁵

Adapun penjelasan konsep WMI tersebut dirumuskan oleh Tim UIN Bandung, sebagai berikut.

...konsep WMI merupakan kerangka dasar pengembangan keilmuan UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang dilambangkan dengan roda, suatu metafora ilmu yang dinamis sekaligus mendorong pergerakan peradaban umat Islam. Metafora roda memiliki tiga komponen utama, yaitu as (poros), velg (dengan jari-jarinya), dan ban luar (ban karet). Komponen as atau poros roda merupakan simbol dari pusat atau titik

²³Juhaya S. Praja, “Universitas Islam Mengintegrasikan Ilmu Sains ‘Tauhidullah’” dalam Tim Perumus UIN Sunan Gunung Djati, *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Djati Press, 2006), 98-103.

²⁴Afif Muhammad, “Pelajari Filsafat Harus Kuat Akidahnya”, dalam *Republika*, 22 Oktober 2004.

²⁵Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), 56.

sentral kekuatan akal budi manusia yang bersumber dari nilai-nilai Ilahiyah, yaitu Allah sebagai sumber dari segala sumber. Komponen velg – yang memiliki sejumlah jari-jari, lingkaran bagian dalam dan lingkaran luar – melambangkan rumpun ilmu yang beragam jenis disiplin yang berkembang saat ini. Komponen ban luar melambangkan profil ilmuwan Muslim yang memiliki kekuatan dan ketangguhan iman, ilmu, dan amal saleh. Konsep WMI juga merupakan kerangka dasar untuk mengintegrasikan landasan ontologi dan epistemologi keilmuan serta integrasi dalam klasifikasi ilmu yang dikembangkan oleh UIN Sunan Gunung Djati Bandung.²⁶

Dalam sudut pandang filsafat, Bambang Sugiharto – yang juga mengajar di Pasca sarjana UIN Bandung –, mengemukakan argumen perlunya relasi ilmu dan agama secara baru, sebagai berikut:

Thomas Kuhn telah memperlihatkan bahwa, a). diterima atau tidaknya suatu paradigma dalam dunia ilmu ternyata tidak sepenuhnya ditentukan oleh alasan logis, tetapi banyak pula dipengaruhi unsur sosiologis dan psikologis; b). ilmu memiliki efek samping yang destruktif dan menimbulkan persoalan etis; c). perjalanan ilmu hingga kini ternyata sampai pada wilayah spiritual; d). dominasi ilmu telah mengakibatkan kecenderungan pola pikir instrumental-pragmatis dalam kenyataan sehari-hari termasuk dalam lembaga pendidikan; e). adanya tendensi destruktif dalam kehidupan beragama; f). secara intern, agama-agama pun kini mengalami kebingungan dogmatis, akibat suburnya kecenderungan multitafsir; g). adanya mentalitas superior di kalangan orang beragama; h). secara *de facto*, agama tidak memberikan efek signifikan dalam memperbaiki kehidupan modern sehari-hari, karena tidak berkaitan dengan kehidupan konkret.²⁷

Lebih lanjut, Bambang Sugiharto memberikan elaborasi, terkait dengan kekhawatirannya tentang masa depan integrasi dimaksud.

...” agaknya relasi agama dan ilmu, mesti tetap dibayangkan sebagai sekedar “interaksi”. Masing-masing tetap layak memiliki otonomi dan kekuatan khasnya sendiri. Mencampur adukkan keduanya akan menjadi sebuah kekonyolan, yakni teologisasi ilmu, atau empirisasi teologi. Dua-duanya absurd, sebab dengan meneologisasikan ilmu, otomatis bobot

²⁶Husni, “Konsep Wahyu Memandu Ilmu dan Penerapannya pada Kurikulum UIN SGD Bandung” (Disertasi-UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2009), v.

²⁷Bambang Sugiharto, “Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi” dalam Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 42-44.

keilmiahan pun malah turun. Sebaliknya, mengempirikkan teologi, meskipun bisa, akan menjadi seperti mengempirikkan filsafat... Teologisasi ilmu atau “agamisasi” ilmu lebih sering muncul karena motivasi politik (politik wacana) ataupun akibat antusiasme religious yang naif... maka interaksi agama dan ilmu yang paling mungkin adalah saling mengkritik atau saling mendekonstruksi, tetapi ini semata-mata agar ilmu dan agama mampu untuk selalu mentransendensi dirinya sendiri, dengan cara mendobrak ketertutupan atau stagnasi masing-masing...”²⁸

Oleh karena itu, melakukan proses integrasi ilmu untuk memahami konteks kekinian yang kemudian dihadapkan kepada teks al-Qur’an untuk kemudian dipahami dalam rambu-rambu *‘Ulûm al-Qur’ân* merupakan sebuah kerja intelektual yang tetap dibutuhkan untuk dapat memelihara kemaslahatan keduanya (ilmu dan agama) dengan catatan tanpa adanya kemungkinan efek destruktif bagi nilai-nilai kemanusiaan bersama, sebagai *rahmat li al-‘âlamîn*.

Penjelasan berbagai konsep dan teori di atas nampak bahwa integrasi keilmuan dalam perspektif sejarah, pendidikan, dan filsafat telah cukup banyak dikemukakan oleh para pakar di bidangnya. Tetapi sebatas pengetahuan penulis, tidak didapatinya sebuah epistemologi penafsiran al-Qur’an yang terintegrasi dengan ilmu pengetahuan ilmiah dan filsafat secara teoritis dan aplikatif, sehingga tercipta keterpaduan wahyu yang mampu memandu ilmu pengetahuan, dan khususnya ilmu sosial.

Posisi Filsafat dan Teori Sosial dalam Epistemologi Tafsir Ayat-ayat Sosial

Tafsir ayat-ayat sosial (baca; tafsir sosial) dalam wacana mutakhir masuk ke dalam *genre* tafsir ilmi,²⁹ yaitu tafsir yang menggunakan teori ilmu sosial dan filsafat ilmu sebagai *tools* untuk mengetahui konteks realitas yang hendak dipahami dan sebagai bahan untuk verifikasi ayat al-Qur’an yang relevan untuk selanjutnya dilakukan proses kontekstualisasi

²⁸Ibid., 46-47.

²⁹Pada dasarnya aliran tafsir jenis ini dorongan untuk membuktikan bahwa agama, karena berasal dari Tuhan, tidak hanya memberikan petunjuk bagi kehidupan sosio-moral dan spritual saja, tetapi juga bagi semua bidang usaha manusia, termasuk ilmu dan teknologi. Lihat Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), 48.

ayat-ayat al-Qur'an, dengan metode analisis yang sudah baku.³⁰ Memang menghubungkan filsafat ke dalam ranah tafsir al-Qur'an di kalangan mufassir masih dalam perdebatan. Setidaknya hal itu dikemukakan oleh al-Dhahabî, yang menyatakan bahwa:

...terdapat dua kelompok besar: [a]. Kelompok yang kontra (*al-mu'ânid*) terhadap filsafat, tetapi mereka manakala menafsirkan al-Qur'an membenturkan teori-teori filsafat dan berpendapat bahwa termasuk kewajibannya sebagai mufassir untuk menyodorkan teori-teori di maksud dan mencampurkannya ke dalam tafsir al-Qur'an, baik karena dorongan untuk mendukung filsafat dan menjelaskan bahwa teori filsafat bisa tidak bertentangan dengan teks al-Qur'an. Hal ini terjadi berkaitan dengan teori filsafat yang menurutnya *ṣahîḥ* dan bisa diterima. Ada juga karena untuk menolak teori filsafat dan menjelaskan bahwa filsafat tidak mungkin beriringan bersama teks al-Qur'an, dan hal ini berkaitan dengan teori filsafat yang tidak bisa diterima dalam teks al-Qur'an dan tidak berbicara tentang teks al-Qur'an. Pada kondisi pertama, mereka menjelaskan al-Qur'an berdasarkan teori-teori filsafat yang menurutnya tidak bertentangan dengan ajaran agama. Pada kondisi kedua, penafsirannya tidak berjalan berdasarkan perspektif teori filsafat dalam penafsiran al-Qur'an, tetapi menafsirkan teks al-Qur'an berdasarkan perspektif ajaran agama dan rasionalitas (*al-'aql*) tanpa memasukan pendapat filsafat ke dalam penjelasan teks dan makna al-Qur'an, seperti tafsir Fakhr al-Dîn al-Râzî. [b]. Kelompok yang menerima filsafat, mereka mendukung filsafat dan menggunakannya dalam ketentuan al-Qur'an (*ḥisâb al-Qur`ân*) sebagai dasar agama dan sumber pengajaran,³¹ seperti Ibn Sînâ.

Pada kelompok pertama, nampak adanya paradoks tetapi hal itu dapat menunjukkan kehati-hatian sang mufassir. Memanfaatkan filsafat dalam memilah ayat-ayat sosial, hendaknya didasari kepada hakikat

³⁰Metode analisis era kontemporer yang cukup dominan digunakan mufassir adalah metode tematik, semantik, dan hermeneutik. Metode semantik merupakan pengembangan dari pendekatan kebahasaan dalam tafsir al-Qur'an, dan metode hermeneutik dalam tafsir al-Qur'an merupakan upaya para pakar untuk mendapatkan makna yang lebih baik melalui kritik teks. Terdapat juga metode lainnya yang dikemukakan para sarjana kontemporer, semisal Naşr Ḥâmid Abû Zayd, Fazl al-Raḥmân, 'Âbid al-Jabirî, dan sebagainya.

³¹Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Taḥsîn wa al-Mufaṣṣirîn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 419.

filsafat, yakni filsafat ilmu sosial tertentu sehingga lebih rasional dan ilmiah dalam memahami realitas, sebagaimana rasionalitas ini telah dijadikan kata kunci Fakhr al-Dîn al-Râzî dan Ibn Sînâ dalam menafsirkan al-Qur'an.

Agar sesuai dengan tuntutan zamannya, tafsir sosial dapat memanfaatkan ilmu-ilmu sosial yang berkembang dewasa ini termasuk di dalamnya filsafat sosial. Sebuah tawaran yang perlu dibuat sistematisasinya sehingga akan lebih mampu menjawab problem sosial atau mendialogkan fenomena sosial secara lebih memadai dengan menggunakan tafsir ayat-ayat sosial. Sebuah tafsir sosial yang berangkat dari konteks menuju teks. Perkembangan tafsir sosial ini, kemudian dirumuskan dalam sebuah sistematika yang mengintegrasikan paradigma ilmu pengetahuan – sebagai landasan pemilahan ayat – dengan paradigma tafsir al-Qur'an sebagai proses memahami ayat al-Qur'an.³²

Ini sejalan dengan pernyataan Naquib al-Attas, yang menyatakan bahwa sebuah metodologi pengetahuan (termasuk di dalamnya ilmu sosial, pen) yang diislamisasikan harus didasarkan pada ilmu penafsiran dan ulasan yang menerapkan metode tafsir dan *ta'wîl*. Tafsir merujuk pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang sudah tetap (*muhkamât*). Tafsir didasarkan pada pembacaan objektif ayat-ayat al-Qur'an, dan tidak ada ruang untuk penafsiran yang didasarkan pada pembacaan subjektif, atau pemahaman yang sekedar didasarkan pada gagasan tentang relativisme sejarah. *Ta'wîl* di sisi lain, adalah bentuk intensif tafsir dan dapat merujuk pada interpretasi alegoris terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang masih samar dan ambigu (*al-mutashâbihât*).³³ Dengan demikian, bukan tafsir al-Qur'an yang hendak dislamisasikan – karena ia pada dasarnya memang sudah islami – tetapi ilmu pengetahuan sosial atau realitas sosial yang hendak didialogkan dalam kerangka tafsir al-Qur'an.

Para peneliti *'Ulûm al-Qur'ân* termasuk pada kajian tafsir ilmiah (*al-tafsîr al-'ilmî*), semisal 'Alî Iyâzî menyatakan bahwa dipersilahkan mengambil faedah dari perkembangan ilmu dan pengetahuan guna memahami ayat al-Qur'an lalu berusaha untuk menyingskap petunjuk ayat

³²Lihat Andi Rosadisastara, *Metode Tafsir Ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah Bumi Aksara, 2007), 46-157.

³³Syed Farid al-Attas, *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia: Tanggapan terhadap Eurosentrisme* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), 95.

yang dimaksud dengan hakikat ilmu dan teori ilmiah yang membatasi para ahli.³⁴ Sementara al-Dhahabî menyatakan bahwa ia dapat dengan ikhlas menerima tafsir ilmiah dimaksud, kecuali jika penafsiran itu dapat menodai nilai *balâghat al-Qur'ân* atau menjadikan keruwetan bahasa Arab.³⁵ Walaupun mereka berbicara tentang tafsir ilmiah dalam konteks ayat-ayat *kawmîyah*, tetapi yang terpenting adalah terjaganya kemuliaan teks al-Qur'an dan hal itu tidak menutup kemungkinan juga bagi ayat-ayat sosial.

Hal itu menunjukkan pentingnya melakukan kolaborasi dalam proses penafsiran al-Qur'an, dan pada ayat-ayat sosial, untuk lebih dituntut adanya kerjasama antara sosiolog dengan ulama ahli tafsir. Dalam bahasa lain diperlukan dua paradigma sekaligus jika hendak menafsirkan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan atau teori ilmiah, yaitu paradigma ilmu pengetahuan sosial yang terkait dengan ayat dan paradigma teori penafsiran ayat al-Qur'an ('*Ulûm al-Qur'ân*). Sesuatu yang belum maksimal dilakukan para penulis tafsir al-Qur'an, dalam arti penafsirannya masih bersifat anjuran umum dan belum bisa menjadi jawaban serta solusi konkret bagi problem sosial mutakhir yang terjadi di masyarakat. Lihat misalnya pernyataan M. Quraish Shihab yang menyatakan bahwa perlunya tafsir al-Qur'an sebagai dakwah *bi al-hâl* bukan hanya sebatas dakwah *bi al-lisân*.³⁶ Paradigma ini dapat memberikan solusi penafsiran terhadap realitas, dengan ditindaklanjuti melalui sistematika metodologi tafsir al-Qur'an yang lebih integral. Hal ini senada dengan apa yang dinyatakan Hasan Hanafi, menurutnya penafsiran bukanlah sekadar upaya membaca teks, melainkan ia harus menjadi upaya transformasi dan solusi bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan.³⁷ Untuk itu diperlukan sebuah alat bantu, yakni filsafat atau teori dan hakikat ilmu sosial terkait pembahasan dalam kajian tafsir dimaksud.

³⁴Muhammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufasssîrîn: Hayâtuhum wa Manbajuhum* (Teheran: Wizarat al-Thaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1373), 94.

³⁵al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 492.

³⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 241-244.

³⁷Abdul Mustaqim; *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 73.

Relasi Ilmu Sosial dengan al-Qur'an Perspektif Epistemologis

Tim UIN Jakarta telah merumuskan relasi ilmu dengan al-Qur'an sebagai berikut.

...pada ilmu-ilmu pengetahuan yang cara produksinya memerlukan interpretasi, lebih terbuka lebar untuk berdialog misalnya tafsir al-Qur'an dan hermeneutika. Tafsir al-Qur'an adalah upaya penafsir untuk menjelaskan pesan Ilahi yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan target pencarian makna sedekat mungkin dengan maksud Allah dan sebatas kemampuan manusia. Proses penafsirannya melibatkan pertimbangan-pertimbangan kebahasaan, latar belakang turunnya ayat atau konteks turunnya ayat, hubungan makna ayat yang ditafsirkan dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya atau dengan ayat-ayat lain yang mempunyai akar atau makna yang mirip, hadis Nabi, penafsir atau pembaca, dan aspek-aspek lain yang dipandang dapat memberi tambahan input yang dapat membantu menjelaskan ayat yang ditafsirkan. Pertimbangan-pertimbangan tersebut juga digunakan dalam analisa hermeneutika. Dalam proses tafsir al-Qur'an terdapat dua tahap penafsiran. Tahap pertama, penafsiran objektif dan kedua penafsiran subjektif. Penafsiran yang mencari signifikansi dan relevansi ayat yang dibahas dengan konteks kekinian. Hermeneutika mengembangkan perangkat untuk mencari keduanya dan khususnya proses tafsir tahap kedua. Kritik terhadap karya-karya tafsir sebagai karya yang bersifat dokumentasi repetitif, dapat dijawab dengan memanfaatkan pertimbangan hermeneutika sehingga proses penafsiran al-Qur'an tidak hanya berhenti pada pencarian apa sebenarnya pesan Ilahi yang terkandung dalam suatu ayat, tapi juga berlanjut pada upaya penyadaran dan perubahan sosial. Dalam hal ini upaya membumikan al-Qur'an dapat lahir dengan nuansa dan *ghirah* yang lebih segar dan mencerahkan. Teori-teori sosiologi, antropologi, dan psikologi dimanfaatkan untuk mengungkap isyarat-isyarat al-Qur'an berkaitan dengan disiplin-disiplin tersebut. Dengan demikian isyarat-isyarat al-Qur'an mendapat masukan empirik historis dari disiplin lain, sehingga memudahkan dalam proses penerimaan, penyerapan, bahkan dapat mempengaruhi pembacanya. Dalam hal ini pembaca dihadapkan pada penjelasan di mana perasaan, akal, dan kepentingannya disentuh dan disediakan oleh produk tafsir dalam bentuk pesan realistik tanpa meninggalkan pesan ideal normatifnya. Maka suatu teori dalam disiplin ilmu keagamaan dapat diperbaiki dengan bantuan disiplin lain, begitu juga sebaliknya, satu teori ilmu umum dapat diperbaiki oleh suatu teori

ilmu agama.³⁸ Nampaknya rumusan tersebut, masih terbatas pada teori umumnya saja yang belum dijelaskan secara detail sistematika metodologinya dan juga aplikasinya.

Buku *Metode Tafsir Ayat Sains dan Sosial* karya Andi Rosadisastra telah mengemukakan tawaran alternatif tentang metode integrasi ilmu dengan teks agama, dengan aplikasi pada dua tema: “sistem perbankan modern” dan “penciptaan alam raya”. Dalam kesimpulannya, penulisnya menyatakan sebagai berikut.

Rumusan metode tafsir ayat-ayat sains dan sosial (*al-manhaj fî tafsîr al-‘ilmî*) akan bernilai maksimal jika dalam proses metodologinya memahami hubungan pencarian dan perumusan teori dan praktek ilmu pengetahuan dengan berpegang kepada aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis dari skop bidang kajian yang diteliti. Secara ontologis, metode tafsir ayat-ayat sains dan sosial (*al-manhaj fî tafsîr al-‘ilmî*) adalah menjelaskan *laḥẓ* al-Qur’an dengan memahami atau memanfaatkan pengetahuan ilmiah kontemporer. Selanjutnya diwujudkan dalam level epistemologis dengan menghubungkan dua aspek yakni: memperhatikan etika, syarat, dan prinsip-prinsip yang ada dalam ranah metode tafsir ayat-ayat sains dan sosial (*al-manhaj fî tafsîr al-‘ilmî*), serta pemilahan metode analisis yang digunakannya meliputi semantik, tematik, atau hermeneutik, dengan dibarengi eksplorasi hakikat ilmu pengetahuan yang terkait dalam tingkatan filosofis, teori, dan praktiknya, sehingga dapat tercapai tujuan yang seharusnya ada (*ought to be*) dalam aksiologi “metode tafsir ayat-ayat sains dan sosial” (*al-manhaj fî tafsîr al-‘ilmî*), yakni terpenuhinya fungsi *tabẓîn*, *i-jâẓ*, dan *istikbrāj al-‘ilm*, sekaligus.³⁹

Walaupun buku tersebut mengemukakan sistematika metode tafsir *‘ilmî*, dalam dua bidang keilmuan, ilmu sosial dan sains, sebuah sistematika yang berharga bagi pengembangan tafsir *ilmî*,⁴⁰ namun

³⁸Tim Perumus, *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menuju Universitas Riset*, xvi-xvii.

³⁹Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat Sains*, 224-225.

⁴⁰Istilah *al-tafsîr al-‘ilmî* dalam buku-buku berbahasa Arab, biasanya hanya mengacu kepada makna *tafsîr kaḥḥ* atau tafsir ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan ilustrasi alam semesta. Tetapi di sini hendak dipakai dalam cakupan yang lebih luas, yakni tafsir al-Qur’an yang menjadikan filsafat ilmu dan teori ilmiah sebagai perangkat memahami konteks untuk didialogkan kepada teks al-Qur’an, dan ayat al-Qur’an yang dikaitkan dengan keilmuan modern baik ilmu-ilmu sosial atau ilmu-ilmu alam. Selanjutnya, tafsir dengan pemaknaan ini, memiliki tujuan *al-tabẓîn*, *al-i-jâẓ*, dan *istikbrāj al-‘ilmî*. Lebih detail

menyisakan kekurangan, di antaranya tidak dikemukakan secara detail bagaimana pemisahan epistemologi penafsiran pada ayat-ayat ilmu sosial (*social sciences*) dengan ilmu alam (*natural sciences*), serta tidak dikemukakan juga tentang bagaimana memanfaatkan dan menghubungkan filsafat atau teori ilmu (sosial) tertentu, *uṣūl al-fiqh* dan ijtihad, serta hermeneutik dan semiotik bagi proses penafsiran ayat-ayat yang terkait ilmu pengetahuan.

Buku *Islamisasi Sains dan Kampus*, karya A.M. Saefuddin memang mengemukakan epistemologi integrasi ilmu dengan agama, tetapi penjelasannya merupakan pernyataan yang telah dikemukakan oleh para penulis buku-buku sebelumnya, seperti Ismail al-Faruqi, Kuntowijoyo, Amin Abdullah, Imam Suprayogo, dan lainnya. Di dalam karya A. M. Saefuddin ini, tidak dikemukakan tentang analisis metodologis, termasuk antitesa atau sintesa terhadap metode integrasi para penulis tersebut. Buku ini cukup tendensius mengungkapkan pentingnya islamisasi sains dalam arti islamisasi *world view* ilmuwan berdasarkan pandangan filosofis atau metafisis. Buku ini juga menawarkan pentingnya islamisasi sains melalui gerakan, organisasi, dan pendidikan Islam atau pendidikan kampus Muslim.⁴¹

Menurut Kuntowijoyo, berbicara kontekstualisasi interpretasi teks al-Qur'an terkait ilmu sosial diperlukan beberapa langkah. *Pertama*, perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan tertentu dalam al-Qur'an, agar dapat menemukan akar masalahnya yang paling esensial. Misal ketika ayat al-Qur'an melarang hidup berlebih-lebihan, maka dalam penafsiran individual muncullah kutukan terhadap orang-orang yang suka hidup berosaya-poya dan banyak deposito di Bank. Padahal yang paling esensial adalah mencari sebab struktural, kenapa gejala hidup mewah muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dengan upaya ini, penafsiran terhadap gejala hidup mewah harus lebih dikembangkan pada perspektif sosial, dan perspektif struktural.

Kedua, mengubah cara berfikir subjektif ke cara berfikir objektif, agar Islam dapat tersuguhkan dalam cita-cita objektif, misal tujuan zakat dalam ayat al-Qur'an diarahkan untuk pembersihan harta dan jiwa. Tapi

lihat Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah Bumi Aksara, 2007).

⁴¹A. M. Saefuddin; *Islamisasi Sains dan Kampus* (Jakarta: PT.PPA Consultants, 2010).

sesungguhnya sisi objektif tujuan zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial. *Ketiga*, mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis, sehingga disiplin ilmu dapat dikembangkan secara orisinil menurut konsep al-Qur'an. *Keempat*, mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Misal cerita tentang bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fira'un sering hanya dipahami pada konteks zaman itu, padahal kaum yang tertindas selalu ada pada setiap zaman. *Kelima*, merumuskan formulasi wahyu yang bersifat umum menjadi formulasi yang spesifik dan empiris. Misal QS. al-Hashr [59]: 28 yang mengemukakan bahwa Allah mengecam orang yang melakukan sirkulasi harta pada kalangan tertentu saja. Hal ini dapat diterjemahkan ke dalam realitas sekarang, bahwa Allah mengecam monopoli dan oligopoli. Dengan pemahaman seperti itu, akan menjadikan Islam selalu menjadi kontekstual, sehingga ia dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial.⁴²

Sebuah tawaran yang menarik dari Kuntowijoyo untuk dianalisis lebih lanjut manakala membahas “tafsir integratif bidang ayat-ayat sosial” bagi terciptanya tujuan “tafsir integratif” yakni *al-tabyîn* (menjelaskan ayat dengan teori ilmu), *al-I'jâz* (membuktikan ayat sesuai dengan teori ilmu), dan *istikbrâj al-'ilm* (ayat mampu menjadi inspirasi bagi dilakukannya penemuan ilmiah).

Dalam buku *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Kuntowijoyo mengemukakan perlunya Islam sebagai teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) dihadapkan kepada realitas, baik realitas sehari-hari maupun realitas ilmiah.⁴³ Kuntowijoyo, juga menawarkan konsep metodologi pengilmuan Islam melalui integralisasi dan objektifikasi. Integralisasi merupakan proses pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu, dan objektifikasi ialah menjadikan pengilmuan Islam sebagai rahmat untuk semua orang (*rahmat li al-'âlamîn*).⁴⁴ Artinya dalam proses objektifikasi, suatu ilmu tidak dirasakan oleh pemeluk agama lain, non-agama, dan anti agama sebagai norma, tetapi sebagai gejala keilmuan yang

⁴²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), 283-285.

⁴³Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), 1.

⁴⁴Ibid., 51.

bersifat objektif semata.⁴⁵ Objektifikasi adalah membuat sesuatu menjadi objektif. Sesuatu itu objektif kalau keberadaannya tidak tergantung pada pikiran sang subjek, tetapi berdiri sendiri secara independen.⁴⁶ Objektifikasi bermula dari internalisasi nilai, tidak dari subjektifikasi kondisi objektif. Objektifikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif. Adapun hubungannya dengan eksternalisasi yaitu, ia merupakan konkretisasi dari keyakinan yang dihayati secara internal. Misalnya, zakat itu untuk membersihkan jiwa manusia dan menolong orang yang membutuhkan, maka orang yang membayar zakat sebagai ibadah kepada Tuhan adalah bentuk eksternalisasi dari perintah berzakat. Maka objektifikasi menempuh prosedur yang sama dengan eksternalisasi tetapi ada tambahan, yakni perbuatan itu dirasakan oleh orang non muslim sebagai sesuatu yang natural, tidak sebagai perbuatan keagamaan, meskipun pelakunya menganggap sebagai perbuatan keagamaan. Dengan objektifikasi akan dihindari dua hal, yaitu sekulerisasi dan dominasi.⁴⁷ Objektifikasi akan menjadikan al-Qur'an terlebih dahulu sebagai hukum positif, yang pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara, sehingga akan terjamin keamanan dan kesamaan di dalam hukum walaupun berbeda agama. Karena itu telah diobjektifikasikan dan diformulasikan dalam bentuk undang-undangan, peraturan pemerintah, juklak, dan juknisnya.⁴⁸ Di bagian lain, Kuntowijoyo juga menawarkan ilmu sosial profetik dengan berdasarkan kepada tiga pilar, humanisasi (*amar ma'rúf*), liberasi (*nahî munkar*), dan transendensi (*tu'minûna bi Allâh*).⁴⁹ Ia mengemukakan juga tentang pentingnya menghadapkan al-Qur'an kepada realitas sosial.

Sementara itu, integrasi epistemologi ilmu dengan agama menurut Mullâ Sadrâ berdasarkan hasil penelitian akademisi Universitas Gadjah Mada (UGM) bahwa sumber ilmu tidak hanya rasio dan empirik, namun juga intuisi dan wahyu. Sumber kebenaran empirik dan rasio lebih dominan digunakan ilmu, sedangkan intuisi dan wahyu lebih dominan

⁴⁵Ibid., 56-57.

⁴⁶Ibid., 76.

⁴⁷Ibid., 64-65.

⁴⁸Ibid., 66-67.

⁴⁹Ibid., 105-115.

digunakan oleh agama. Keempat sumber ilmu tersebut saling melengkapi dengan tidak saling menafikan.⁵⁰ Karena pikiran manusia pada dasarnya dapat menyatu dengan akal aktif (akal universal). Pada tingkat akal aktif ini, realitas wujud akan bersifat inklusif dan menyatu. Sedangkan wujud pada tingkat yang lebih rendah, merupakan bagian yang terpisah dan saling eksklusif. Kondisi wujud tersebut, dapat diungkap sebagaimana komputer tidak akan terwujud sebelum ada orang yang memikirkannya, membuat konsep, teori, dan rumus-rumus yang memungkinkan komputer tersebut ada. Konsep teori dan rumus-rumus adalah sesuatu yang berada dalam dunia ide. Dengan kata lain dunia fisik, yakni komputer merupakan imitasi atau ejawantah dari dunia idea atau non-fisik. Bahkan menurut Sadrâ, potensi indera manusia meliputi dua tingkat, indera lahir dan indera batin. Indera batin tidak pernah berhenti beraktifitas meskipun secara fisik manusia dalam keadaan tidur, sakit, maupun mati. Indera lahir merupakan akar persepsi eksternal, namun dalam aspek teologis dapat juga menjadi penutup (*hijâb*) bagi ketajaman indera bathin.⁵¹

Lebih lanjut Arqom menyimpulkan bahwa agama tidak hanya dapat menjadi landasan etis manusia, namun lebih luas dapat menjadi landasan filosofis bagi perkembangan (baca; pengembangan) ilmu. Dengan demikian *outcome* yang dihasilkan dari institusi yang mengintegrasikan ilmu dan agama adalah bukan hanya ilmuwan Muslim namun ilmuwan Islam. Ilmuwan Muslim di maksud adalah ilmuwan yang beragama Islam, yaitu seseorang yang menguasai ilmu dan kuat keimanannya, sedang ilmuwan Islam adalah ilmuwan yang tidak hanya kuat keimanannya, namun yang dapat menjadikan Islam sebagai paradigma bagi pengembangan ilmu.⁵² Rekomendasi tersebut menunjukkan pentingnya melakukan proses aplikasi guna terwujudnya aksiologi dari tafsir integratif, terutama tujuan *istikhrâj al-'ilmî* (melahirkan rekomendasi untuk penciptaan teori berdasarkan inspirasi dari isyarat ayat al-Qur'an).

⁵⁰Arqom Kuswanjono; *Integrasi Ilmu dan Agama Perspektif Filsafat Mulla Sadra* (Yogyakarta: Penerbit Lima, 2009) 139-140.

⁵¹Ibid., 128-133.

⁵²Ibid., 157.

Rumusan epistemologi integrasi al-Qur'an dengan ilmu sosial, dikemukakan juga oleh Hendar Riyadi. Ia menamainya dengan istilah “tafsir emansipatoris”,⁵³ sebuah tafsir yang bertujuan untuk pembebasan dalam bidang pemikiran dan bidang kehidupan praksis. Artinya, pembebasan kesadaran moral dari konsepsi etik yang disucikan oleh tradisi dan dimapankan oleh opini publik atau partai politik yang berkuasa. Juga dalam aspek keilmuan, pembebasan ilmu pengetahuan dari prasangka yang memfosil dan bisa menghambat progresifitasnya.⁵⁴ Adapun metodenya adalah sebagai berikut; *Pertama*, memahami konstruksituasi sosial. *Kedua*, merumuskan model ideal teks. *Ketiga*, refleksi teologis. *Keempat*, tindakan perubahan atau pembebasan. Sedangkan, secara operasional tafsir emansipatoris ini menghubungkan tiga wilayah penafsiran, yaitu tafsir atas konstruksi sosial, interpretasi teks al-Qur'an, serta perwujudan aksi dalam sejarah (transformasi sosial). Proses interpretasinya adalah [a]. mengkaji kandungan makna teks (*mâ fî al-Qur'ân naṣih*) meliputi penelitian kosa kata, susunan dan struktur kalimat, juga konsep-konsep tertentu dalam al-Qur'an; [b]. mengkaji konteks ayat (*mâ ḥawla al-Qur'ân*) yang mencakup, investigasi sosio-historis seperti *asbâb al-nuzûl*, penulisan dan kodifikasi al-Qur'an, cara baca dan penafsiran al-Qur'an. Termasuk investigasi geografis kultural dan antropologis wahyu, seperti lingkungan material dan spiritual tempat

⁵³Istilah ini pada awalnya dikemukakan juga oleh Masdar Mas'udi, seorang intelektual dari PBNU, sekitar tahun 2002. Masdar F. Mas'udi, “Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris”, Makalah, 2002. Lihat juga Masdar F. Mas'udi, “Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris” dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), xviii.

⁵⁴Hendar Riyadi, “Hermeneutika Tafsir Emansipatoris: Pengembangan Metodologi Studi Tafsir al-Qur'an di Lingkungan UIN Berparadigma Research University” dalam Tim Editor, *Research University: Konsep dan Model Kajian Keilmuan dalam Pengembangan UIN SGD Bandung* (Bandung: Suguda Press, 2006), 255. Pernyataan Hendar yang menghendaki pembebasan pengetahuan dari konsepsi etik yang disucikan oleh tradisi berbeda dengan apa yang diinginkan oleh Muhammad Naquib al-Attas yang menyatakan islamisasi pengetahuan adalah untuk membebaskan pengetahuan dari penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler, karena ilmu-ilmu yang berasal dari Barat dan disebarkan ke seluruh dunia belum tentu menggambarkan pengetahuan yang sesungguhnya lantaran telah bercampur dengan elemen dan konsep pokok Barat. Bahkan Farid al-Attas menghendaki adanya gagasan “penglokalan ilmu-ilmu sosial”. Lihat Syed Farid al-Attas; *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, 94-95, dan 109-158.

al-Qur'an diturunkan; [c]. mengkaji interaksi al-Qur'an dan transformasi dalam sejarah, mencakup seluruh fenomena keagamaan yang terkait dengan al-Qur'an dan penafsirannya dalam kehidupan masyarakat, seperti pemahaman tentang gender.⁵⁵

Terkait epistemologi penafsiran ayat-ayat politik (sebagai bagian dari ayat-ayat sosial), Munawar Ahmad menyimpulkan bahwa teks ilahiyah memiliki relasi kuat dengan filsafat politik (*political philosophy*) dan peristiwa politik (*political event*). Filsafat politik mencakup ideologi dan norma-norma non-ilahiyah. Sedangkan awal terjadinya peristiwa politik dalam dunia Muslim, dapat terlahir dari interaksi proses politik (*political process*) dengan pemikiran politik Islam (*islamic political thought*) kemudian muncullah perilaku politik (*political behavior*) yang melahirkan wacana politik (*political discourse*) dan gerakan sosial (*social movement*).⁵⁶

Dengan demikian paradigma *integrated-interconnected* antara peradaban teks al-Qur'an, peradaban filsafat politik, dengan peradaban ilmu politik, dapat dilakukan melalui kajian relasi entitas-entitas politik tersebut. Selanjutnya hal-hal yang bersifat sosiologis, memerlukan perlakuan epistemologis, yakni proses abstraksi-filosofis, induksi-deduksi.⁵⁷ Proses ini akan menjembatani kontekstualitas teks menjadi aktivitas sosial. Sebuah konsep yang menarik untuk ditindaklanjuti dalam kerangka penafsiran ayat-ayat politik, terutama ketika mencari konteks kekinian

⁵⁵Hendar Riyadi, *Hermeneutika Tafsir Emansipatoris*, 267. Lebih detail lihat pula Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris: Arab Baru Studi Tafsir al-Qur'an* (Bandung CV. Pustaka Setia, 2005), 66-76.

⁵⁶Lihat Munawar Ahmad, "Praksisi Integrasi-Interkoneksi dalam Ilmu Politik" dalam Amin Abdullah, dkk., *Islamic Studies: dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: Penerbit Su-Ka Press, 2007), 257-259.

⁵⁷Induksi adalah proses generalisasi, peralihan dari suatu pernyataan yang benar bagi sejumlah contoh yang diamati kepada suatu pernyataan yang benar bagi setiap contoh yang mungkin ada dalam lingkungan klas yang sama. Sedangkan deduksi adalah penalaran yang sesuai dengan hukum-hukum serta aturan logika formal. Ilmu sosial lebih cenderung bersifat induktif-deduktif sehingga teks dapat diubah oleh perubahan konteks, sedangkan pada kajian teks akan lebih mendahulukan deduksi-induktif, di mana teks tidak bisa diubah karena perubahan konteks tetapi yang dilakukan adalah perubahan penafsiran terhadap teks dimaksud. Tentang definisi lihat Beerling dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, ter. Soejono Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), 23, 70. Y.P. Hayon, *Logika: Prinsip-prinsip Bernalar Tepat, Lurus, dan Teratur* (Jakarta: ISTN Publisher, 1999), 7-8, 11-12.

untuk selanjutnya bisa bermanfaat bagi landasan pemilahan ayat-ayat politik, sesuai sub tema yang dikehendaki.

Berbeda dengan tawaran sebelumnya yang lebih fokus kepada istilah seputar integrasi, interaksi, atau islamisasi, Cecep Sumarna mengemukakan tentang adanya tawaran transendentalisasi ilmu. Gerakan ini lebih bercorak *prophetic philosophy* (filsafat kenabian) yang menekankan pada dimensi *being religious* (relegiusitas; keberagamaan), tidak pada *having religion* (membatasi diri pada doktrin agama tertentu yang dapat bersifat parsial).⁵⁸ Upaya ini memiliki beberapa argumentasi; *Pertama*, diperlukan perumusan idea atau gagasan yang substantif dan esensial (*al-falsafah al-‘ilā*) dengan pendekatan filsafat terkait dengan nilai-nilai fundamental agama. *Kedua*, diperlukan cara berpikir kritis (*critical thought*) yang mengutamakan sifat mental yang netral secara intelektual (bukan *value netral*), tidak memihak dan tidak cepat-cepat memihak kepada kepentingan tertentu atau dalam bahasa agama, tidak memihak kepada kepentingan duniawi. *Ketiga*, perlunya pengutamaan kebebasan intelektual (*intellectual freedom*), sekaligus bersikap toleran terhadap berbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeda serta terbebas dari dogmatisme dan fanatisme.⁵⁹

Tetapi pendekatan tersebut bagi para teolog berseberangan dengan nilai-nilai agama yang dianggap memiliki sistem nilai tersendiri terutama dalam persoalan relasi agama dan ilmu. Teks al-Qur’an misalnya menyebutkan kata *al-‘ilm* dengan berbagai derivasinya dalam 960 ayat dan sebanyak 180 kali.⁶⁰ Bahkan terkait program integrasi, setiap agama dapat

⁵⁸Lihat Cecep Sumarna, *Rekonstruksi Ilmu: dari Empirik-Rasional Ateistik ke Empirik-Rasional Teistik* (Bandung: Benang Merah Press, 2005), 140-141. Yang tersebut pada “dalam kurung” merupakan ungkapan dari penulis.

⁵⁹*Ibid.*, 141-144.

⁶⁰Lihat Andi Rosadisastra, *Integrasi Metodologi dalam Tafsir al-Qur’an: Memahami Ilmu Sosial dan Alam Melalui Ayat al-Qur’an* (Jakarta: PPS UIN, 2005), 20. Kata *al-‘ilm* dimaksud dapat memiliki kategori makna, baik pada tingkat ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Pada tingkat ontologis, bahwasanya ilmu yang diisyaratkan dalam al-Qur’an mencakup ilmu-ilmu tentang realitas (alam dan humaniora termasuk sosial) maupun ilmu tentang syariat Islam. Sedangkan dalam tingkat epistemologis, mengandung isyarat perlunya mengetahui ilmu tersebut, dengan berbagai potensi yang dimiliki manusia, baik dengan cara deduktif maupun induktif, juga intuitif. Sedangkan pada tingkat aksiologis, ilmu yang dimiliki hendaknya ilmu yang bisa bermanfaat (*al-maṣlaḥah*) bagi kemanusiaan dan alam semesta.

memiliki teologi tersendiri yang tentu saja berbeda metode, objek kajian, dan aksiologi masing-masing agama, sehingga diperlukan kajian khusus pada masing-masing ajaran agama, untuk diketahui ciri khas masing-masing program integrasi dimaksud. Walau demikian, upaya transendentalisasi ilmu tersebut, dapat dikategorikan ke dalam prinsip-prinsip yang nantinya memberikan pengayaan dalam program tafsir integratif dimaksud.

Kesimpulan

Tafsir al-Qur'an adalah upaya penafsir untuk menjelaskan pesan Ilahi yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan target pencarian makna sedekat mungkin dengan maksud Allah dan sebatas kemampuan manusia. Karena eksistensi al-Qur'an adalah untuk segala zaman dan tempat, oleh karena itu diperlukan sebuah kebijakan yang dapat mencerahkan, membangkitkan, dan merekatkan ilmu-ilmu sosial dengan teks al-Qur'an untuk menjawab problem-problem sosial yang dihadapi manusia. Meski demikian, epistemologi tafsir ayat-ayat sosial masih merupakan sebuah wacana yang nampaknya perlu terus dikembangkan bagi terwujudnya sebuah sistematika epistemologinya, sehingga tujuan tafsir al-Qur'an sebagai petunjuk universal sekaligus petunjuk teknis bagi jawaban terhadap problem sosial zamannya dapat dilakukan melalui tafsir ayat-ayat sosial yang dalam bahasa Kuntowidjono disebut pengilmuan Islam, yakni teks agama dikaji dengan pendekatan keilmuan, kemudian tafsir dimaksud memberikan pengayaan bagi teori ilmu mutakhir.

Jika teori itu dapat dibantah oleh teori kemudian, maka yang keliru bukan ayat Qur'an-nya tetapi hasil penafsirannya karena tafsir itu bersifat *ẓannī al-dilālāh*, sehingga tafsir yang dihasilkan menjadi *zeitgeist* atau jiwa zamannya, walaupun penafsirannya mudah usang dan memang itulah karakter dari tafsir kontekstual. Maka hal ini merupakan sebuah tantangan bagi para sarjana muda dan ilmuan muda yang terus mendalami ilmu al-Qur'an hingga terciptanya epistemologi tafsir al-Qur'an yang lebih *reliable* selaras dengan perkembangan zaman dewasa ini yakni zaman ilmu dan teknologi sekaligus industrialisasi.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin dkk. *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: Penerbit Su-Ka Press, 2007.
- Faruqi (al), Ismail Raji. *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Wahyudi. Bandung: Pustaka, 1984.
- Arqom, Kuswanjono. *Integrasi Ilmu dan Agama Perspektif Filsafat Mulla Sadra*. Yogyakarta: Penerbit Lima, t.th.
- Attas (al), Syed Farid. *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia: Tanggapan terhadap Eurosentrisme*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Bagir, Zainal Abidin (ed). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Beerling dkk. *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. Soejono Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of A discipline*. Minneapolis USA: Augsburg Fortress Press, 1995.
- Daud, Wan Mohd. Nor Wan. *Konsep Pengetahuan dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1997.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Hayon, Y.P. *Logika: Prinsip-prinsip Bernalar Tepat, Lurus, dan Teratur*. Jakarta: ISTN Publisher, 1999.
- Husni. “Konsep Wahyu Memandu Ilmu dan Penerapannya pada Kurikulum UIN SGD Bandung”. Disertasi~Pascasarjana UIN Bandung, 2009.
- Iyâzî, Muḥammad ‘Alî. *Al-Mufasirîn: Ḥayâtubum wa Manhajubum*. Teheran: Wizarat al-Thaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1333.
- Jawharî (al), Ṭanṭâwî. *Al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-fikr, t.th.
- Kartanegara, Mulyadi. *Integrasi Ilmu dalam Perspektif Filsafat Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2003.
- Kasdi, Abdurrahman. *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum: Mencari Format Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: UIN Jakarta Press. 2003.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1998.
- . *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju, 2004.

- Mahzar, Armahedi. *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka Salman ITB, 2009.
- Mas'udi, Masdar F. "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.
- . "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.
- Muhammad, Afif. "Pelajari Filsafat harus Kuat Akidahnya", dalam *Republika*, 22 Oktober 2004.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Praja, Juhaya S. "Universitas Islam Mengintegrasikan Ilmu Sains Tauhidullah" dalam Tim Perumus UIN Sunan Gunung Djati, *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- Riyadi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris: Arab Baru Studi Tafsir al-Qur'an*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2005.
- Rosadisastra, Andi. *Integrasi Metodologi dalam Tafsir al-Qur'an: Memahami Ilmu Sosial dan Alam Melalui Ayat al-Qur'an*. Jakarta: PPS UIN Syarif Hidayatullah, 2005.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat Sains dan Sosial*. Jakarta: Amzah Bumi Aksara, 2007.
- Saefuddin, A. M. *Islamisasi Sains dan Kampus*. Jakarta: PT. PPA Consultants, 2010.
- Salam, Abdus. *Sains dan Dunia Islam*, terj. A. Baiquni. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Sugiharto, Bambang. "Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Bagir, Zainal Abidin (ed.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Sumarna, Cecep. *Rekonstruksi Ilmu: dari Empirik-Rasional Ateistik ke Empirik-Rasional Teistik*. Bandung: Benang Merah Press, 2005.
- Tim Perumus. *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Verdiansyah, Veri. *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.

Praja, Juhaya S. “Universitas Islam Mengintegrasikan Ilmu Sains Tauhidullah” dalam Tim Perumus UIN Sunan Gunung Djati, *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Gunung Djati Press, 2006.